

}2.2

De Deus (in)definido Reflexões sobre a revelação como linguagem do impossível necessário

Pedro M. D. Valinho Gomes*

*"Estai sempre prontos a dar a razão da vossa esperança
a todo aquele que vo-la pede." (1Ped 3,15)*

1. A fé é o discurso do impossível. Como se poderá falar de Deus sem que, ao tentar compreendê-lo, ele escape totalmente à nossa compreensão? Como pensar o Totalmente Outro, aquele que transcende todo o pensamento? Como conter o absoluto num raciocínio ou numa abstracção? A fé não pode senão ser dom. Por mais razões socio-antropológicas que possamos equacionar para o surgimento da ideia de Deus, Deus é sempre aquele "que vem à ideia".¹ Não se constrói a ideia de Deus numa meditação abstracta sobre coisa nenhuma; não se fabricam conceitos mentais de Deus como resposta ao desconhecido; Deus não se traduz num jogo mental, nem tão pouco se apresenta como conceito puramente socio-cultural. Deus desembarca à ideia, manifesta-se. Ter fé acontece! Assim, tem-se fé, ou é-se crente porque não se consegue ser de outra

* Doutorado em Filosofia da Religião na Faculdade de Filosofia de Braga (U.C.P), investigador do Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos.

¹ Cf. o título da obra de Emmanuel Levinas, *De Dieu qui Vient à l'Idée* (Paris, 1982).

forma; porque Deus surge; porque a fé apanha-nos como uma armadilha. Como o profeta (cf. Jeremias 20,7), o crente é seduzido e vencido em batalha: seduzido por aquele que não se sabe descrever, expressar ou demonstrar. O crente é seduzido pelo inominável indefinido, pela própria in-definição absoluta.

2. A fé descreve-se com a marca do desejo:² a experiência do *ausente*, do vazio que necessita absolutamente de ser colmatado, não são, em si, a experiência da fé, mas abrem as portas à realização dessa experiência.³ O *ausente* é indicador do totalmente outro. O *ausente* é sacramento da necessidade do *absoluto*, que indicia uma atitude de *esperança*.⁴

3. A fé é, primordialmente, *escuta da revelação*.⁵ A experiência do *ausente*, traduzida em força de esperança, dá lugar à escuta da voz do *Outro*. Na inquietação, no desejo e na pergunta, a voz do Outro ganha forma e peso (*doxa*) e manifesta-se. A revelação que estabelece a atitude crente quando escutada não se fabrica, mas desemboca no crente como *dom*, como *verdade* e como *relação*.

4. Deus é esse absoluto a quem *ninguém jamais viu* (João 1,18; 1João 4,12). Chegar a Deus é tarefa impossível a não ser que o processo seja inverso, que a revelação de Deus chegue ao crente. A revelação apresenta-se como *dom*, sobre o qual o crente não tem outra atitude senão uma atitude de escuta. Crer é escutar: o crente define-se como homem da escuta, escuta activa-passiva –

² Os teístas são frequentemente apontados por fabricarem uma imagem de Deus *tapa-buracos das suas próprias capacidades* (a expressão pertence a von Weizsacker, aproveitada por Bonhoeffer. Cf. Reiner WIMMER, "Racionalidade e Credibilidade da Religiosidade Monoteísta", *Revista Portuguesa de Filosofia*. Volume 62, Fasc. 2-4 (2006) 751). Jorg Splett oferece uma resposta pertinente a essa acusação: "Entender Deus como 'substituto' pode estar errado (o que afinal ainda não é assim tão evidente, face à abundância de textos escritos sobre Deus como consolo e salvação; e a inquietação agostiniana do nosso coração refere-se, em primeiro lugar, tão pouco aos 'buracos' a tapar, como à busca do sentido e da verdade do Homem e, em segundo lugar, permanece em jogo a explicação de que a sua origem não deve a sua existência a mais ninguém senão ao próprio Deus). Mas talvez fosse ainda muito mais errado não respeitar a sua presença incompreensível..." Jorg SPLETT, "A Fé como Obséquio da Razão: Algumas Perguntas a Reiner Wimmer", *Revista Portuguesa de Filosofia*. Volume 62, Fasc. 2-4 (2006) 765.

³ Para Emmanuel Levinas, o sentimento de incompletude, os desejos de infinito nunca saciados, as questões que nunca encontram resposta são "a first indicator of an otherness that we are always turned toward, of an 'elsewhere' and an 'otherwise'. Terry VELING, "In the Name of Who? Levinas and the Other Side of Theology", *Pacífica*, Volume 12, nº 3 (1999) 277.

⁴ A esperança descreve-se como atitude própria do crente. A respeito do crente cristão, diz-nos Teilhard de Chardin: "A espera [...] é a função cristã por excelência e o traço mais distintivo da nossa religião." De tal forma relevante, a *espera* abre caminho à Revelação divina: "É uma acumulação de desejos que fará resplandecer a Parusia." P. T. DE CHARDIN, *O Meio Divino* (Lisboa: Editorial Notícias, 1997), 128.

⁵ Cf. Max SECKLER – Christoph BERCHTOLD, "Fé", In: *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia* (São Paulo: Paulus, 1993) 305; Paul RICOEUR, "Nomear Deus", *Leituras 3: Nas Fronteiras da Filosofia* (São Paulo: Loyola, 1996) 181.

activa na passividade de quem se determina a escutar. A fé é, afinal, aquele dom de tal forma incondicional, o dom gratuito, absoluto e puro, que o crente não tem como responder: não o saberia fazer; não poderia equiparar o valor do dom original – nem o saberia medir. Face a esse dom, o crente não pode fazer outra coisa que não seja a confiança e a gratidão.⁶ Afinal, é-se crente porque não se pode nem se sabe ser de outra forma. *É-se inevitavelmente crente*: se aquele que acredita se determinasse subitamente a não acreditar, por todas as razões que a razão conseguisse conceber, ou mesmo por razão nenhuma, não o poderia fazer. Acreditar baseia-se na liberdade do inevitável: tal como alguém que é não pode não ser, não sabe não ser, nem sabe ou pode ser de outra forma, assim o crente se vê acreditar como que apesar de si mesmo. A fé traduz-se nesse momento em que o *eu* é mais *eu* e não pode não ser *eu*, o momento de identidade mais profundo e sublime, que resiste à *angústia da descrença*, incorpora a *experiência do ausente*, e dá lugar à *escuta da revelação* do Outro.

5. A manifestação do fenómeno da revelação é, como afirma Marion, a *saturação das saturações* da fenomenologia, o *paradoxo dos paradoxos*, assumindo toda a fenomenologia enquanto dom. O fenómeno da revelação surge como a possibilidade da impossibilidade, da possibilidade *assimilando* a impossibilidade.⁷ A revelação dá-se, e corresponde precisamente a essa figura do fenómeno enquanto dado, dando-se sem medida, atingindo a sua suma manifestação em Cristo. A revelação Crística manifesta-se enquanto acontecimento *im-pre-visível*, que se dá intuitivamente; é um fenómeno *insuportável*, na medida em que o olhar fenomenológico não o pode perceber – a visão procura ver e, nesse esforço, não o consegue; o fenómeno dá-se como aquele que *não pertence* ao mundo da fenomenalidade comum; é um fenómeno *inobservável que me observa* e me constitui testemunha.⁸

6. A revelação assume toda a fenomenologia, mas situando-se para lá dos limites da fenomenologia.⁹ Talvez se dê que a única forma de se falar de Deus

⁶ Cf. Marcel HÉNAFF, *Le Prix de la Vérité: le Don, l'Argent, la Philosophie* (Paris: Éditions du Seuil, 2002) 321.

⁷ Cf. Jean-Luc MARION, *Étant Donnée: Essai d'une Phénoménologie de la Donation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997) 328.

⁸ Cf. Jean-Luc MARION, *Étant Donnée*, 331-333.

⁹ Marion observa precisamente isso, ao dizer que "si la Révélation de Dieu comme se montrant à partir de lui-même peut avoir jamais lieu de fait, il faut que la phénoménologie redéfinisse ses propres limites et apprenne à les outrepasser suivant des procédures nettes et rigoureuses, c'est à dire qu'elle dessine l'une de ses figures possibles comme un paradoxe des paradoxes [...] Sinon, elle répétera la dénégation absurde à quoi se sont obstinées la métaphysique et la «question de l'être»: plutôt raturer ou défigurer la possibilité de la Révélation, que redéfinir les conditions transcendentales de la manifestation pour y admettre ne fût-ce que la possibilité d'un phénomène de révélation. Le débat se résume ici en une alternative fort simple: faut-il borner la possibilité de l'apparaître de Dieu aux limites ininterrogées et supposées intangibles de l'une ou l'autre figure de la philosophie et de la phénoménologie, ou doit-on élargir la possibilité en phénoménologie à

seja através dessa *linguagem do impossível* que constitui o cerne do discurso da fé e que ultrapassa as medidas pré-estabelecidas quer pela epistemologia, quer pela fenomenologia. Na medula dessa linguagem descobre-se que a fé não é tanto o discurso *sobre* Deus, nem mesmo um discurso *a* Deus; percebe-se que é Deus quem fala e que o silêncio do crente, em atitude de escuta, encerra todas as palavras que não poderiam nunca dizer o impossível.

7. A questão da fé não tem somente a ver com a mundividência, com os porquês do mundo, com explicações de fenómenos incompreensíveis, de origens e metas, ou do sentido da vida: a fé professa-se numa relação de um *eu* e um *tu*, através do reconhecimento e da confiança. A fé é o acto de quem, *reconhecendo* o Outro, nele *confia*. O grande poema da fé é o reconhecimento do outro. Uma fé que não leve a reconhecer no outro um dom, um traço do absoluto (dimensão ética) é idolátrica. No plano da fé, o silêncio da escuta grita um "Eis-me aqui": eis-me aqui perante o Outro e perante todos os outros. Como afirma Levinas, *eis-me aqui* ou o hebraico *heneni* traduz a responsabilidade perante o outro em nome da fé; em nome de Deus.¹⁰ A questão primordial prende-se com o estabelecimento de uma relação. A fé é uma relação vivida e compreendida pelos que se relacionam. Poder-se-á metaforizar dizendo que, tal como alguém exterior a uma relação de amor não é capaz de compreender e atingir a profundidade dos elementos inerentes a essa relação, assim acontece com a fé.

8. A fé traduz-se numa atitude de confiança; a razão emerge numa atitude de reconhecimento. O passo da crença é dado através de um movimento contínuo, de uma confiança progressiva numa revelação progressiva: "Eu creio que uma voz me fala" torna-se "Eu creio nessa voz do outro" e progride num "Eu confio na voz desse *absolutamente* Outro". As razões dessa confiança nem sempre se podem explicitar: porque creio? Porque confio? Porque eu sei-o; sinto-o; acredito-o: a fé não é só um elemento razoável, é também o desafio da razão, dos seus limites e das suas fronteiras. Ela é razoável, mas só no sentido em que é meta-razoável (tal como o amor). A fé fala a linguagem do impossível.

9. A questão de Deus não é só, nem sobretudo – sê-lo-á de todo? – uma questão de *descendência*, de arqueologia biológica reconstitutiva das ascendências.¹¹ Não reside aí o cerne da questão. O que importa discernir é,

la mesure de la possibilité de manifestation que demande la question de Dieu?" Jean-Luc MARION, *Étant Donnée*, 336.

¹⁰ A respeito do termo hebraico *heneni*, diz Lévinas: "a marvellous accusative: here I am under your gaze, obliged to you, your servant. In the name of God." E. LÉVINAS, *Otherwise than Being*, 142, 198. Citado em Terry VELING, "In the Name of Who? Levinas and the Other Side of Theology", 290.

¹¹ A questão de Deus não se pode limitar a um discernimento ascendente, na tentativa de alcançar Deus como início de todas as coisas. Um discurso assim observaria: "temos um livro; o livro vem do homem escritor; o homem vem dos pais; ... do *big bang*; ... e antes? ...". Essa questão, porém,

desde logo, o *aqui* e o *agora*: porque é que existe tudo o que existe em vez de existir nada?

10. A fé situa-se no pântano da *dúvida*, algures no limiar da incerteza entre a revelação da voz do absolutamente Outro e a loucura de uma voz interior que ecoa os desejos e as necessidades individuais. Surge, de necessidade, a questão filosófica da interpretação: qual o critério de validade desta experiência? O que constitui a verdade da crença e como o podemos constatar? Como chegar ao referente de uma crença que assenta numa revelação que fala a linguagem do impossível, que não se permite contabilizar, que se compreende melhor na escuta silenciosa? A medida da verdade é a vida, e a chave hermenêutica da revelação não pode ser outra que não o *amor*: essa instância que fala a mesma linguagem que a revelação; essa instância de que fala a revelação (constituindo o seu cerne); essa instância que fala a revelação. A revelação abre espaço à ética, ao outro, ao não-sofrimento do outro, à responsabilidade absoluta pelo outro, ao respeito e ao amor pela face do outro... *O amor é a hermenêutica da fé, da lei, do outro e do Outro.*

11. Da escuta da voz do Outro surge o convite à *metanoia*, a uma metamorfose de vida. A experiência de vida, à luz da voz da revelação, traduz-se, assim e acima de tudo, num acto individual, de tal forma que, em sentido estrito, a experiência do religioso e do sagrado não é a experiência da fé. A escuta da revelação abre o indivíduo à comunidade; mas, a fé passa pela multidão sem se deixar contagiar pelo mimetismo.¹²

12. O fenómeno da fé escapa às nossas explicitações.¹³ A um dado momento, torna-se evidente que o emaranhado reflexivo do discurso da fé não passará de uma simples semente daquilo que nunca saberemos especificar. É como o homem que aponta o horizonte e o tem como sua meta, certo de que o horizonte sempre lhe escapará... ou talvez *porque* o horizonte sempre lhe escapará. *Deus*

que animou o debate entre a teologia, a filosofia e as outras ciências durante demasiado tempo, não está no cerne da discussão epistemológica da crença na existência de Deus. Aliás, de um tal debate, nada mais se poderia entrever do que a necessidade de estabelecer uma fonte criadora: se essa fonte é Deus, o *big bang* ou outra entidade, é uma questão que fica aquém do debate.

¹² Cf. Kierkegaard: "A mais alta paixão do homem é a fé, e nenhuma geração começa aqui em ponto diferente da anterior, cada uma recomeça de novo". S. Kierkegaard, *Temor e Tremor*, 3ª Edição, Trad. Maria José Marinho (Lisboa: Guimarães Editores, 1998) 148.

¹³ Como expressa Kierkegaard: "A dialéctica da fé é a mais subtil e notável de todas; tem uma sublimidade de que posso ter uma ideia, mas não mais do que isso. Posso muito bem executar o salto de trampolim no infinito; tal como o dançarino de corda, a espinha torceu-se-me na infância; também saltar me é fácil: um, dois e três! Lanço-me de cabeça na vida, mas já para o salto seguinte estou incapacitado; permaneço interdito em face do prodígio, não o consigo realizar." S. Kierkegaard, *Temor e Tremor*, 50-51. Isso porque, acima de tudo, a fé "não é um instinto imediato do coração, mas o paradoxo da vida." *Idem*, 63.

é o *horizonte*, inatingível e sempre presente, incompreensível e sempre explicado, indizível e sempre metamorfoseado em discurso. Mas o discurso de Deus é uma meta-narrativa, uma linguagem do impossível necessário, uma sintaxe de vida; uma meta-narrativa que permanece sempre *estranha* aos nossos métodos e razões e que se deixa analisar só com a mesma estranheza que a caracteriza.

13. O conteúdo da crença Cristã implica a poética. Enquanto texto revelatório e *nomeante* de Deus, a Bíblia é, de uma forma muito particular, um texto poético. A atitude crente que esse texto suscita é selada com a marca do poema, o poema bíblico, que lhe oferece o conteúdo. A poética, enquanto linguagem expansível, que se abre a novos horizontes, que não se prende nos detalhes das palavras, que não prende o objecto nas tramas de uma qualquer definição, compreende em si a plataforma propícia para a nomeação do *inominável*. A estrutura poética empresta uma linguagem não conceptualizável: exprime o que não se define; expressa o que não se diz. No universo poético, as palavras não se limitam no seu significado imediato, mas transportam os ouvintes a um mundo que, olhado à distância de quem não se perde com a descrição dos elementos concretos, se manifesta como um mundo novo, um discurso de uma razoabilidade própria. É assim que os textos da Bíblia não se ocupam tanto em *contar* acontecimentos ou em *descrever* situações concretas, ainda que isso possa e esteja definitivamente incluído. O que os textos operam, mesmo nos casos em que acontecimentos são *contados* e situações *descritas*, é a *nomeação* de Deus¹⁴. Aí radica a atitude crente, na escuta, na interiorização e na *vivificação* do nome de Deus inscrito no texto, no desdobrar do universo bíblico. Tal nomeação oferece à dimensão poética da Bíblia uma particularidade muito própria, que acarreta consigo uma série de desafios hermenêuticos e epistemológicos: ao afirmarmos que a Bíblia nomeia Deus, devemos ter em conta a dificuldade em apontar o referente último desse texto, o Deus nomeado.

14. A questão impõe-se: poderemos encontrar uma teoria referencial ligada ao texto bíblico, enquanto poético? E, por outro lado, que fiabilidade tem essa atitude crente suscitada por um texto cujo referente temos dificuldade em apontar e que, quando encontrado, temos dificuldade em demonstrar na prática? O alcance destas questões transporta-nos ao universo bíblico, o horizonte que

¹⁴ Cf. P. RICOEUR, "Entre Philosophie et Théologie II: Nommer Dieu", *Lectures 3: Aux Frontières de la Philosophie* (Paris: Editions du Seuil, 1994). Northrop Frye faz eco desta proposição: "The general principle involved here is that if anything historically true is in the Bible, it is there not because it is historically true but for different reasons. The reasons have presumably something to do with spiritual profundity or significance. And historical truth has no correlation with spiritual profundity, unless the relation is inverse." N. FRYE, *The Great Code. The Bible and Literature* (New York: First Harvest/HBJ 1983) 40.

os textos bíblicos estendem, onde o referente último se dá a conhecer, ao ser nomeado. A aproximação ao texto bíblico pode ser equacionada de duas formas: por um lado, pode tentar-se uma interpretação *descritiva*, procurando estabelecer o sentido do texto através de uma adequação do que é descrito à realidade. Assim, quando, por exemplo, o livro do xodo descreve como Deus separou as águas do Mar Vermelho com o erguer das mãos de Moisés, de forma a salvar os Israelitas dos exércitos Egípcios (x 14,15-31), uma tal hermenêutica ocupar-se-ia de estabelecer a veracidade histórica desse evento: situar o acontecimento na época e no local; estudar a eventualidade dos factos narrados; equilibrar as dimensões histórica e mítica. Este não é, contudo, o alcance último do poema bíblico¹⁵. Exactamente enquanto poema, a Bíblia enquadra-se na suspensão da descrição, na medida em que o seu verdadeiro interesse não se encontra na adequação exacta do texto à realidade. Mesmo quando a realidade se espelha no texto, o alcance do texto ultrapassa essa adequação e projecta-se a um nível de referência ulterior. Nesse sentido se entendem as palavras de Paul Ricoeur: "[A poesia, e a Bíblia, de uma forma muito particular,] não aumenta o conhecimento dos objectos."¹⁶ Mas o que pareceria uma falha epistemológica logo se converte numa abertura a uma "função referencial mais originária"¹⁷, na medida em que é dado ao texto a liberdade de se expressar.

15. O princípio de sentido e de adequação à realidade do texto bíblico é incomparável a qualquer outro texto, dada a sua complexidade e a sua natureza¹⁸, e dadas as características da sua textualidade. Enquanto texto *poético-religioso*, a Bíblia é marcada pelo conceito de Revelação, um termo que urge explicitar. A revelação bíblica, ou a revelação numa perspectiva bíblica, não se refere tanto ao que Deus diz, mas ao que *o que se diz* diz de Deus; e, sobretudo, à forma como *o que se diz* diz Deus. A função referencial do texto bíblico explicita-se nesta concepção de Revelação: o texto revelado anuncia Deus como referente último da sua narrativa – o poema propõe Deus e o acto de crer baseia-se essencialmente numa atitude de escuta do texto revelado e revelador¹⁹. Para esta

¹⁵ O que aqui se sugere não pretende supor que as atitudes descritas (situar o acontecimento na época e no local; estudar a eventualidade dos factos narrados; equilibrar as dimensões histórica e mítica; entre outras) não tenham valor. Desse estudo se ocupam a exegese e a arqueologia bíblicas, com métodos histórico-críticos e literários, e o interesse de um tal estudo é inquestionável, pelo que ele nos oferece de enquadramento, contextualização e percepção da mensagem bíblica implícita no texto. O que queremos afirmar é que o alcance último do texto bíblico não se esgota nas fronteiras desse estudo, nem poderá ser alcançado plenamente dentro dos limites de compreensão e razoabilidade de um tal estudo. Falamos aqui de uma razoabilidade própria ao texto e à crença bíblica. Cf. W. ALSTON, "La Experiencia Religiosa Como Fundamento de la Creencia Religiosa". In *Creencia y Racionalidad* (Barcelona 1992).

¹⁶ P. RICOEUR, "Entre Philosophie et Theologie II: Nommer Dieu", 287.

¹⁷ P. RICOEUR, "Entre Philosophie et Theologie II: Nommer Dieu", 287.

¹⁸ Cf. N. FRYE, *The Great Code*, 62.

¹⁹ Assim se desfaz o círculo vicioso da argumentação que propõe que: a) Eu acredito no que a Bíblia

realidade aponta o primeiro mandamento da lei de Israel, ou, digamos, o seu pré-mandamento: "Escuta Israel..." (Deut 5,1; 6,4; *all*).

16. Aquilo que a Bíblia diz de Deus e a forma como ela *diz Deus* exprime-se de uma forma plural. É na compreensão transversal da narrativa bíblica que podemos encontrar as características do seu referente último.²⁰ O Deus nomeado, *referido* ou revelado no texto bíblico, é nomeado, referido ou revelado na narrativa do texto. Assim, afirmar que Deus é proposto pelo e no texto em nada se contrapõe com a perspectiva de que o Deus bíblico é o Deus da história. Pelo contrário, essa perspectiva é tanto mais salientada quanto se percebe que o poema bíblico refere Deus sobretudo enquanto narrativa, nas suas formas mais variadas. Trata-se, assim do Deus da Lei oferecida ao povo, o Deus dos pais Abraão, Isaac e Jacob, o Deus libertador do povo, o Deus dos profetas, o Deus que escuta nos salmos, o Deus que fala com sabedoria... e, sobretudo – se é que podemos afirmá-lo, o Deus que se dá em Jesus Cristo: o Deus que se identifica em Cristo; Cristo que se identifica com o Verbo (Jo 1).

17. O Deus da Torah, da Narrativa, da Profecia, do Hino, da Sabedoria, ou o Deus parabólico dos Evangelhos não constituem perspectivas opostas de Deus, muito menos diferentes deuses. O que salta à vista numa compreensão transversal da Bíblia é que, nela, o significado referencial ganha novos contornos, ganha uma vida própria ao texto, e o Deus referido na Bíblia é o Deus que assume as características várias dos diferentes textos. O que os textos dizem de Deus são movimentos complementares no circuito de significado do nome de Deus.²¹

18. "Eu sou" é a única auto-(in)definição de Deus que a Bíblia apresenta. A auto-definição de Deus em x 3,13, no episódio da Sarça Ardente, é uma definição em aberto, uma definição que não define, que nomeia sem nomear, que diz sem dizer, que não aprisiona o referente nas grades da definição. Deus

diz porque foi inspirada por Deus; b) Eu acredito em Deus porque a Bíblia diz que ele existe. O que aqui se propõe, à luz de Paul Ricoeur, Northrop Frye, William Alston, entre outros, é que, por um lado, o texto bíblico se desenvolve numa estrutura revelatória própria; e, por outro, que escutar o poema bíblico é, de certa forma, escutar a revelação de Deus, na medida em que este é o referente último da narrativa poética bíblica. Como afirma Ricoeur, "nommer Dieu, avant d'être un acte dont je suis capable, est ce que font les textes de ma prédilection quand ils échappent à leurs auteurs, à leur milieu de rédaction et à leur destinataire premier, quand ils déploient leur monde, quand ils manifestent poétiquement et ainsi révèlent un monde que nous pourrions habiter." P. RICOEUR, "Entre Philosophie et Theologie II: Nommer Dieu", 189.

²⁰ Veja-se, para esse efeito, o texto de N. FRYE, *The Great Code*, 105-138, um capítulo dedicado às fases da Revelação (*Typology II. Fases of Revelation*); cf. ainda P. RICOEUR, "Entre Philosophie et Theologie II: Nommer Dieu", 289-295.

²¹ Dá-se uma quase-identificação entre o texto que nomeia Deus e o Deus nomeado no texto. A esse respeito Northrop Frye observa: "we could almost say that even the existence of God is an inference from the existence of the Bible: in the *beginning* was the Word". N. FRYE, *The Great Code*, 61.

diz de si mesmo ser o que é. Em tudo a definição se aproxima da originalidade da estrutura crente do povo bíblico (e do crente bíblico): uma fé que não pronuncia o nome de Deus (cf. Am 6,8, *aI*); uma fé que não ousa ver Deus (cf. Deut 18,16, *aI*); a fé bíblica é a fé da escuta ("Escuta Israel..."), é a fé de um aproximar-se de Deus deixando que o texto o nomeie. O Deus que o texto refere é o Deus da narrativa toda e da meta-narrativa; a auto-(in)definição de Deus abre os horizontes da compreensão do referente divino, na medida em que o "Eu Sou" se liga a toda a narrativa e à encarnação sintética da narrativa em Jesus. Atenda-se ao evangelho de João e às inúmeras passagens em que Jesus se diz ser o "Eu Sou" (Jo 4,25; 8,23; *aI*)²². Enquanto que usualmente o verbo *ser* se reveste de uma característica identificativa, no contexto bíblico, e nomeadamente na definição de Deus, o verbo está envolto de uma dimensão de *quase-absurdidade*, de parabólico e metafórico que nos permite entrever que o significado profundo, o sentido pretendido, o referente do texto se encontra além do que as palavras dizem por si mesmas. Mesmo quando o "Eu Sou" não é mencionado explicitamente, é essa dimensão parabólica que opera e aponta Deus como referente último. Essa dimensão perpassa toda a narrativa bíblica. Na primeira carta de João (1Jo 4,8), escuta-se que "Deus é amor": aqui o verbo *ser* exerce a sua dimensão identificativa, mas nem por isso se torna a definição mais clara, já que o amor, assim como Deus, se apresenta como uma realidade indefinível. Ao amor, tal como a Deus, não se define: escuta-se, interioriza-se, adere-se e vivifica-se.

19. O Deus nomeado na (in)definição bíblica permanece ainda o *Deus do Silêncio falante*. A *parabolicidade* da nomeação de Deus fala de um Deus que se deixa falar só na medida em que nada do que se diz o aprisiona na definição. E é assim que a sua (in)definição se desenvolve no silêncio de todas as palavras ditas no poema dado, na revelação bíblica.

20. Como aceitar que o "EU SOU" desvenda o ser de Deus, e que na verdade ele é, senão partindo da pressuposição de que o que o texto bíblico diz é fiável e o que me é dado ouvir do texto (crença) é razoável? De facto, é-se levado a concluir, na linha de vários pensadores cristãos, que o crente parte efectivamente dessa pressuposição²³. Objectar-se-ia que, uma vez que se parte de uma pressuposição aparentemente gratuita como a apresentada, a crença

²² Há ainda várias outras referências seguidas de um atributo, como em Jo 6,35 ("Eu sou o pão da vida"), em 8,12 ("Eu sou a luz do mundo"), em 10,7 ("Eu sou a porta"), em 10,11 ("Eu sou o bom pastor"), entre outras.

²³ Veja-se autores como Paul Ricoeur, William Alston, Alvin Plantinga e outros. Cf. A. PLANTINGA, "Racionalidad y Creencia Religiosa". In *Creencia y Racionalidad* (Barcelona 1992). Realce-se que a perspectiva meramente literária de interpretação descritiva da Bíblia, bem como diversos sectores da modernidade racionalista, assume frequentemente que a aproximação crente ao poema bíblico se baseia em pressuposições improváveis e facilmente passíveis de refutação.

bíblica carece de razoabilidade. O crente contra-argumentará, no entanto, que a pura racionalidade, o pensamento sem pressuposições, com base no qual a modernidade rejeita o discurso da fé, é uma tentação filosófico-científica inatingível. Todos partimos de pressupostos e, na comunidade crente, a sua fé alicerçada no poema bíblico é um discurso coerente, com sentido, uma narrativa que nomeia Deus²⁴, não como uma referência a algo que lhe é exterior e objectivável, mas como uma referência a uma presença que se faz presente na narrativa, uma presença com a qual o poema bíblico se identifica²⁵.

21. O discurso da fé continua a ser, na linha do poema bíblico, um discurso estranho²⁶. A linguagem comunitária bebe da particularidade da Bíblia e oferece-se como discurso alternativo, diferente. A fé bíblica assume a radicalidade de viver na atitude de quem escuta e se deixa transformar (*metanoia*) por uma dimensão de referência e sentido que se situa para além do próprio crente. É também uma atitude *política*, na medida em que a *metanoia* é um movimento que se estende através daqueles que por ela são tocados e opera a real mudança na *polis*. Ou, pelo menos, almeja e trabalha em função de uma *polis* marcada pela diferença inspirada pelo alcance indefinível do poema bíblico. Se Deus e o poema bíblico se inter-revelam, numa quase-identificação, o próprio crente e os crentes, enquanto comunidade ouvinte, são convidados a identificarem-se com o poema bíblico até ao ponto em que poema e ouvinte não se distinguem mais.

22. O desafio lançado na epístola de Pedro – “*Estai sempre prontos a dar a razão da vossa esperança a todo aquele que vo-la pede*” (1Ped 3,15) – não se explicita como poderíamos esperar: mas manifesta-se na sua dimensão de *escuta*, de *coerência* e de *alteridade*. A questão da fé permanece em aberto – em matérias de fé não parece haver frase conclusiva. Talvez sempre assim seja e não possa ser de outra forma. Talvez seja esse o rasgo que a poética da Revelação introduz na lógica de razoabilidade da fé. Talvez seja esse o rasgo de uma *linguagem do impossível*. De uma linguagem do impossível necessário.

²⁴ Cf. A. PLANTINGA, “Racionalidad y Creencia Religiosa”; W. ALSTON, “La Experiencia Religiosa Como Fundamento de la Creencia Religiosa”.

²⁵ Cf. N. FRYE, *The Great Code*, 137-138.

²⁶ Cf. J. MILBANK, “Postmodern Critical Augustinianism: A Short *Summa* in Forty-Two Responses to Unasked Questions”. In: G. WARD, *The Postmodern God* (Oxford, 1997) 268-269; J. MILBANK, *The Word Made Strange. Theology, Language and Culture* (Oxford, 1997).